

שאלות:

1. היחס בין 'דבר שיצא מן הכללי לבין 'כלל ופרט וכללי'.
2. מה קורה כאשר הכלל והיוצא ממנו מצויים באותו פסוק? 'דבר שיצא מן הכללי כהיקש'.
3. על מידות שעוסקות בהגדרת קבוצות ומידות שעוסקות בהלכות.
4. האם יש הבדל מהותי בין שני אלו?
5. תיאוריה פנומנולוגית ותיאוריה מהותית.
6. הגדרה דרך ההיקף ודרך התוכן.

המידות:

דבר שהיה בכלל ויצא ללמד על עצמו. יצא ללמד על הכלל. כלל ופרט וכלל. היקש.

וְכָל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בְּחַלְל חֶרֶב אוֹ בְּמַת אוֹ בְּעַצֵּם אָדָם אוֹ בְּקִבְר יִטְמָא שְׂבַעַת יָמִים:
(במדבר יט, טז)

'בחלל חרב או במת', אף המת בכלל חלל והרי הכתוב מוציאו מכללו לעשות את הפורש הימנו כמוהו דברי רבי יאשיה רבי יונתן אומר אין המת בכלל חלל לפי שמצינו שלימד על המת בפני עצמו ועל החלל בפני עצמו מנין לעשות אף את הפורש ממנו כמוהו אמרת ק"ו הוא ומה נבילה קלה עשה בה את הפורש ממנה כמוה המת חמור דין הוא שנעשה בו את הפורש ממנו כמוהו לא אם אמרת בנבילה שמתמא טומאת ערב מרובה תאמר במת שמתמא טומאת שבעה מועטת אמרת וכי היכן ריבה והלא במת ריבה שהמת מטמא טומאת שבעה ונבילה מטמא טומאת ערב...
(ספרי במדבר, פיסקא קכו, ד"ה 'בחלל חרב')

א. תקציר המאמר משנה שעברה

בפסוק שמובא למעלה מצויה ההלכה של 'חרב הרי היא כחללי'. לפי הלכה זו, חרב אשר נהרג בה המת נחשבת בעצמה אבי אבות הטומאה (ולא רק אב הטומאה), והנוגע בה נעשה בעצמו אב הטומאה.

חז"ל מסבירים (ראה ספרי חקת פי' קכו, וגם פיהמ"ש לרמב"ם אהלות פי"א מ"ב) שהלכה זו נלמדת מן העובדה שביחס לטומאת מת ההלכה אינה מבחינה בין מי שמת ממכת חרב לבין מי שמת בכל צורה אחרת. לכולם יש דין אבי אבות הטומאה. אם כן, לא ברור מדוע נקטה התורה דווקא 'חלל חרב'! מכאן לומדים חז"ל שחרב הרי היא כחלל. לפי זה יש לקרוא את הפסוק כך: כל אשר יגע בחרב שחיללה מישוהו (=המיתה אותו), או במת עצמו או בעצם או בקבר, יטמא שבעת ימים.¹

מדרשים אחרים על פסוק זה עוסקים בדיני טומאת מת רגילה, ומתייחסים למונח 'חללי' כאילו מדובר במת רגיל. לפי מדרשים אלו יוצא כי בפסוק מופיע פעמיים המת: פעם אחת במילה 'חללי' ופעם נוספת במילה 'מת'. נראה כי גם המדרש המובא למעלה מהספרי יוצא מאותה נקודת מוצא. המדרש שלמעלה פותח בכך שהמושג 'חללי' כולל בתוכו את המושג מת. הסברנו זאת בכך ש'חללי' הוא סוג של חומר מת (החיים חוללו על ידי המיתה. הקדושה שבהם הפכה לחולין). מת שלם הוא מציאות ספציפית שמורכבת מסוג החומר הזה, ולכן ה'מת' נחשב כפרט אשר יצא מן הכלל (=חללי). תפיסה כזו באופן טבעי מפנה את תשומת ליבנו למידת 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד'.

ר' יאשיה בתחילת המדרש לומד שההוצאה של הפרט נועדה כדי לעשות את הפורש ממנו כמותו. נראה שזה איננו שימוש במידת 'דבר שהיה בכלל', שהרי במידה זו היוצא מן הכלל יצא ללמד על הכלל, ולא על עצמו, וכאן הלימוד הוא על הפרט שיצא.

בהקשר זה הבאנו את מידה כד בברייתא של לב מידות של ראבשריה"ג: 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על עצמו יצא'. לדוגמא (ראה בספר הכריתות, חלק 'נתיבות עולם'):

"וישלח יהושע לראות את הארץ ואת יריחו", והלוא יריחו בכלל הארץ היתה, ולמה יצאת? ללמד על עצמה ששקולה כנגד כל הארץ בחזקה.

¹ הבאנו שלהלכה הראשונים נחלקו האם מדובר כאן דווקא בחרב שהרגה את המת או לא.

זהו מבנה דומה מאד למה שמצוי אצלנו. הפרט יצא מן הכלל ללמד שהוא שקול לכלל כולו. הרי"ש מקינן שם עומד על כך שמידה זו מאפיינת רק את דרש האגדה, וייתכן שהיא כלל אינה מקובלת על רי"ש. הרי לשיטתו הדבר שיצא מן הכלל יצא ללמד על הכלל כולו ולא על עצמו. אם כן, לא סביר שזוהי המידה המופיעה במדרש שלנו.

העלינו שתי אפשרויות להבין את פשר הביטוי 'פורש': ייתכן שהכוונה היא לפרישה טכסטואלית, כלומר לפרט שפרש (=שיצא) מן הכלל. וייתכן גם שהכוונה היא לפרישה פיסית, כלומר האיבר שפרש מן המת. ראינו כי שני אלו הם פירושים הפוכים בתוכנם, וההבדל ביניהם נוגע גם להבנת מידת הדרש שבה משתמש המדרש. לפי האפשרות הראשונה, נראה שיש כאן דרשה של 'דבר שהיה בכללי שיצא ללמד על הכלל. לפי האפשרות השנייה, זוהי השוואה בין האיבר הפורש לבין המת שממנו הוא פרש, השוואה שכנראה מבוססת על היקש (ראינו שכך כנראה הבין הסוגיא המקבילה בנזיר את הדרשה). שניהם נחשבים אבי אבות הטומאה. זה משיב אותנו למידת דרש האגדה שהובאה למעלה. לבסוף הצענו גם אפשרות שמחברת את שתי האופציות הללו.

עמדנו על כך שהיקש ו'דבר שהיה בכללי' הן מידות קרובות מאד. בשני המקרים אנו משווים את הפרט לכלל, בין אם זה נוצר מהיקש ובין אם מיציאה של הפרט מהכלל כדי ללמד על הכלל. אמנם בדרך כלל היציאה מן הכלל מתבצעת בפרשה נפרדת לגמרי מזו שמופיע בה הכלל, ואילו היקש מתבצע בין שני פריטים שמופיעים ברשימה באותו פסוק. המקרה שלנו הוא חריג: הפרט והכלל שניהם מופיעים ברשימה באותו פסוק, ולכן ניתן להשוות ביניהם הן באמצעות מידת 'דבר שהיה בכללי' והן באמצעות היקש.² זה היה הבסיס להצעה שמאחדת את שתי האפשרויות דלעיל.

עמדנו על כמה הבדלים בין שתי המידות הללו, גם כאשר אנו מתייחסים למופע מקראי בו הפרט והכלל מופיעים באותו פסוק. אנו נעסוק באחד מהם גם במאמרנו השנה.

לאחר מכן עברנו לעסוק בשיטת ר' יונתן. ראינו כי ההבדל בין ר' יאשיה לבין ר' יונתן אינו מתחיל מדרשות הפסוקים אלא מהבדל בתפיסת המושג 'חללי', ששורשו בהבנה מהו חילול של האדם, או של החיים. לפי ר' יאשיה ה'מת' כלול ב'חללי', שכן לשיטתו 'חללי' הוא סוג של חומר. כל אדם מת הוא 'חללי', וכך גם איבר מן החי או מן המת. אם כן, לפי ר' יאשיה כל אדם חסר חיים הוא אדם מחולל, והחילול הוא עצם היעדר החיים. לעומת זאת, לפי ר' יונתן 'חללי' הוא רק מת בחרב (ולא כל מת). כלומר לא היעדר החיים הוא החילול, אלא רצח באמצעות חרב בלבד. הבעיה היא באופן המיתה ולא בעצם המיתה.

מכאן עברנו לדיון קצר בשאלה של מוסר דיאונטולוגי (של רצון ומעשה) וטלאולוגי (של תכלית, או תוצאה). ר' יאשיה רואה במיתה מצב שלילי, וההריגה אינה מוסרית מפני שהיא מובילה למצב שלילי. זהו מוסר טלאולוגי. לעומת זאת, נראה שר' יונתן דוגל דווקא במוסר דיאונטולוגי, והשליליות היא במעשה הרציחה כשלעצמו.³

מתוך כך עסקנו במושג 'קדושת החיים', וראינו שחיים נקשרים לקדושה, וטומאה קשורה להיעדר חיים. עמדנו על שתי דוגמאות שמבטאות זאת: ספק טומאה ברה"ר, ודין טומאה הותרה בצבור. שתי ההלכות הללו מבטאות את העובדה שציבור אינו מת, ולכן לא שייכת לגבוי טומאה. לאור הדברים הללו הבאנו את הסברו של בעל **אבני נזר** לסוגיית ב"ק יא ע"א לגבי 'אין מקצת שליא בלא ולד'.

ב. עוד על היחס בין היקש ל'דבר שיצא מן הכלל'

מבוא

במאמר משנה שעברה פגשנו שתי מידות 'דבר שיצא מן הכלל'. במערכת המידות של רי"ש ישנה המידה 'כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא'. במערכת של רי"א בשריה"ג ישנה מידה מקבילה, אלא שהדבר שיצא מן הכלל יצא ללמד על עצמו. ראינו כי שתי המידות הללו הן סוגים מסויימים של היקש בין שני הקשרים הלכתיים.⁴ הצבענו על שני הבדלים בין ההיקש לבין מידת 'דבר שיצא מן הכלל' של רי"ש:

א. דבר שיצא מן הכלל מלמד על הכלל באופן שהוא 'מעביר' אל הכלל את התכונות הייחודיות שלו. המאפיינים של הפרט מגדירים את המאפיינים של פרטי הכלל שעליהם יחול הדין. זהו עיסוק בהגדרת המצב שעליו חל הדין, או תחום התחולה שלו, ולא בדין עצמו. לעומת זאת, היקש משווה בין הדינים של שני הפריטים הנדונים, ולא מגדיר

² בדף לפרשת פנחס, תשסה, עמדנו על כך שצורה זו מאפיינת את פסוקי הדרש האגדי דווקא.

³ אחד הקוראים שלנו (ר' יהודה) הפנה את תשומת ליבנו לדברי הגרי"ז בחידושו (סטנסטיל) לנזיר כא, שם הוא מוכיח שגישת התורה היא דיאונטולוגית ולא טלאולוגית. הגמרא אומרת שמי שחשב לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה חייב כפרה. הגרי"ז מסביר שהוא עבר עבירה גמורה ויש חידוש מיוחד שפותר אותו מעונש. זוהי תפיסה דיאונטולוגית, שכן מעשה העבירה הוא הקובע. פשט הגמרא מתפרש דווקא באופן טלאולוגי, שכן מדובר על כפרה בעלמא (על מחשבה לא רצויה) ולא על מעשה עבירה ממש. ראה גם במאמר של ר' אלחנן וסרמן הי"ד, 'התשובה', בתוך ספרו **קובץ מאמרים**.

⁴ ראה גם בדברינו על רש"י, במאמר לפרשת ויקהל, תשסה.

מצבים. ראה על כך בדף לפרשת שלח, תשסה, שם ראינו מדרש שכל עניינו הוא לברר תחומי חלות ולא הלכות. וכן בדף לפרשת צו, תשסה (בסופ"א), ובדף לפרשת ויקהל-פקודי, תשסו.

ב. 'דבר שהיה בכלל' מלמד אותנו על תכונה מסויימת של הכלל. לעומת זאת, היקש אינו נדרש לחצאין. יש לכלל זה שתי משמעויות (לפחות לפי חלק מהראשונים. ראה בדף לפרשת ויחי, תשסה-ו, ולפרשת בשלח, תשסו): 1. אין כיוון מיוחד להיקש (למשל מן הפרט אל הכלל, כמו במידת 'דבר שהיה בכלל'). ההיקש הוא דו-כיווני. 2. בהיקש יש להשוות את שני הפריטים לגבי כל התכונות הרלוונטיות שלהם. לעומת זאת, במידת 'דבר שהיה בכלל' אנו לומדים הלכות מסויימות, ואין כאן בהכרח השוואה מלאה. וכן יש בו כיוונויות ללימוד: מהפרט אל הכלל.

בדף לפרשת ויקהל-פקודי, תשסו, הצבענו על הבדל נוסף, אשר נוגע למתודולוגיה של הלימוד:

ג. הלימוד במידת 'דבר שהיה בכלל' מיוסד על עובדת היציאה מן הכלל. היא היוצרת את המוטיבציה לבצע דרשה. הלימוד בהיקש מבוסס על הימצאות באותה רשימה בפסוק.⁵ במאמרנו השנה נתמקד בהבחנה הראשונה, ובמשמעויותיה.

האם מידת 'דבר שיצא מן הכלל' אינה מלמדת הלכות?

ההבדל הראשון מניח שמידת 'דבר שהיה בכלל' אינה מלמדת הלכות אלא מאפיינת הקשרים הלכתיים. האם זה תמיד נכון? נבחן כעת את הדוגמאות של מידה זו בספרות חז"ל.

הדוגמא בה נפתח היא זו שמופיעה בברייתא דדוגמאות (ואשר מצויה גם בבבלי יבמות ז ע"א וכריתות ב ע"ב), לגבי כרת על אכילת קודשים בטומאה. אנו לומדים מיציאת השלמים מכלל הקודשים שהקודשים שבהם מדובר הם קודשי מזבח. בדוגמא זו אכן היציאה מן הכלל מלמדת על אופיים של פריטי הכלל שעליהם יחול דין כרת, ולא את דין כרת עצמו.

דוגמא שנייה מצויה במנחות נה ע"א-ע"ב, שם לומדים מכך שאפיית המנחות חמץ יצאה מכלל כל המלאכות של הכנת המנחה, שחייבים בעונש על כל מלאכה לחוד (ולא רק על כולן יחד). דרשה זו מזכירה את הדרשות של 'הבערה לחלק יצאת' וכדו', שלומדות מהפרט שיצא וחייבים עליו שבכל פרט מתוך הכלל חייבים עליו לחוד (ראה על כך בדף לפרשת צו, תשסה, ועוד). גם כאן ניתן לראות שהלימוד במידה זו אינו עוסק בהלכות עצמן אלא בהגדרת המעשה שעליו חל הדין (למשל חיוב סקילה או חטאת בשבת).⁶

וכן הוא גם בדרשה בבראשית רבה ג ד"ה 'פקוד את' (שהובאה בדף לפרשת פנחס, תשסה). שם אנו לומדים מן היציאה של אלעזר מן הכלל, שהמיתה במדבר לא נגזרה על כל שבטו של אלעזר. אמנם זוהי דרשה שונה, עיין בדברינו שם.

והנה בסוגיית בכורות ו ע"א מובאת דרשה של 'דבר שיצא מן הכלל' ללמד מיציאת פטר חמור מכלל הבכורות של בהמות טמאות, שכמו שפודים פטר חמור רק בשה כך פודים כל בכור בהמה טמאה רק בשה. זהו לימוד של הלכה, ולא לימוד שעוסק בתחום התחולה של ההלכה, או של אופי הפרטים שעליהם חל הדין.

וכן בפסחים קכ ע"א, לומדים מיציאת השביעי של פסח מכלל ששת הימים הראשונים, שכמו שאכילת מצה בו היא רשות כך גם בששת הימים הראשונים אכילת מצה היא רשות.

האם יש הבדל בין תחום התחולה לבין הלכות?

עד כאן הנחנו שהשאלה האם ההשוואה עוסקת בהלכות או בתחומי התחולה היא שאלה חד משמעית ומוגדרת היטב. אולם הדבר אינו כה פשוט.

ניטול כדוגמא את פדיון בכור בהמה טמאה. ממהלך הגמרא שם עולה שהלימוד אינו מחדש חובת פדיון על בכורות בהמות טמאות שאינן חמורים (סוסים או גמלים),⁷ אלא היא עוסקת אך ורק בשאלה במה לפדות. היתה הו"א לפדות בכל דבר, והלימוד של היציאה מן הכלל מלמד אותנו שפודים בשה. כלומר גם כאן ישנה קביעה של תחום התחולה. לא של תחולת דין פדיון אלא תחולתו של דין החפץ הפודה.

ההשוואה של השביעי של פסח לששת הימים הראשונים נראית יותר בעייתית. אנו לומדים שכמו שאכילת מצה בשביעי היא רשות ולא חובה, הוא הדין גם לששת הימים הראשונים. האם זה מאפיין של הימים או של ההלכה שנוהגת בהם? אנו הנחנו שמדובר על ההלכה, אך ניתן לראות זאת גם כהשוואה שעוסקת בתחולה (אמנם לא בתחום התחולה). ההלכה של אכילת מצה חלה על היום השביעי בעוצמה של רשות, וכך גם על ששת הימים הראשונים. בכל אופן נראה שאין כאן חידוש לגבי ההלכה עצמה, חובת אכילת מצה, אלא לגבי עוצמת המחוייבות לגביה. ועדיין נראה שזהו מקרה חריג.

⁵ ראה גם במאמר לפרשת פנחס, תשסה.

⁶ כבר הערנו כמה פעמים בעבר שדרשות אלו לומדות משהו על הכלל ולא על הפרטים הכלולים בו. הבחנה זו, כמובן, קשורה גם היא להבחנה אותה הצגנו כאן.

⁷ נעיר כי להלכה אין פודים בכורות של בהמות טמאות שאינן חמורים.

השוואה למידות 'כלל ופרט'

מאפיין דומה ניתן לראות גם במידות 'כלל ופרט'. פעמים רבות מדובר שם על השוואות לגבי תחום התחולה ולא לגבי ההלכות. אולם גם שם ישנם יוצאי דופן, וגם הם מצויים בדרך כלל בתחומי הביניים שהצגנו בסעיף הקודם.

בסוגיית מו"ק ג לומדים מיכלל ופרט וכללי את המלאכות שלוקים עליהן בשביעית (=תחום התחולה של איסור מלאכת קרקע בשביעית). וכן בסוטה טז ע"א לגבי אפיון המקומות לגבי תגלחת סוטה (=תחום התחולה של דין תגלחת). וכן בקידושין כד ע"ב לגבי מומים שבהם יוצא עבד לחירות בשן ועין (=תחום התחולה של דין יציאת שן ועין). וכן בב"ק נד ע"א לומדים שרק על בעלי חיים חייבים בתשלומי נזיקין בבור (=תחום התחולה של תשלומי נזקי בור).

בסוגיית עירובין כז ע"ב לומדים על פדיון מעשר שני שפודים בכל דבר שהוא פרי מפרי וגידולי קרקע. לכאורה זהו לימוד של דין, אך למעשה זה מקביל ממש לתיאור החפצים שבהם פודים מעשר שני שנלמד במידת 'דבר שיצא מן הכלל'. זהו אפיון תחום תחולה של הפדיון (לא מה נפדה אלא במה פודים). וכן בסוכה נ ע"ב לומדים מהפרט שכל כלי שרת צריכים להיעשות ממתכת. לכאורה זוהי הלכה, אבל למעשה ניתן לראות בזה חידוש לגבי תחום התחולה של קדושת כלי שרת, שיכול לחול רק על כלי מתכת.

השוואה זו בין מידות 'כלל ופרט' לבין 'דבר יצא מן הכלל' אינה צריכה להפתיע אותנו. כבר עמדנו בדף לפרשת צו, תשסה, על כך שכל מצב בו יש טענה כללית ואחריה טענה פרטית שמהווה התפרטות של הראשונה, היה אמור להידרש במידת 'כלל ופרט'. אולם הגמרא בסוגיית מנחות נה ע"ב קובעת שמידת 'דבר שהיה בכללי משמשת במצבים שבהם הפרט מרוחק מן הכלל, בהם אנו לא דורשים במידת 'כלל ופרט' (בגלל העיקרון של 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. ראה בדף לפרשת כי-תשא, ובסוגיית פסחים ו).⁸ כך כותב גם הראב"ד בפירושו לברייתא דדוגמאות.⁹ ראה על כך גם ברש"י שבועות ז ע"א ד"ה 'אחת לכלל'.

הגדרה מעודכנת

אם כן, ההגדרה המעודכנת יותר להבדל הראשון בין מידות היציאה מן הכלל לבין היקש, הוא שהמידות הללו (כמו גם מידות 'כלל ופרט') עוסקות בהגדרת קבוצות הלכתיות. קבוצות אלו רלוונטיות לחלויות של הלכות, אך הן כשלעצמן אינן הלכות. לעומת זאת, מידת ההיקש עוסקת בהשוואות הלכתיות, כלומר בהעברת הלכות מהלמד ללמד.

הלימוד בסוגיית פסחים קכ ע"א

כאמור, הלימוד שהבאנו לגבי אכילת מצה הוא חריג, שכן הוא אינו עוסק בהגדרת קבוצה כלשהי. אמנם ניתן לחשוב על הגדרת קבוצת הימים שבהם אכילת מצה היא רשות, אך זוהי תוצאה של הלימוד ולא אופי הלימוד עצמו. אנו משווים את היום השביעי לששת הימים הראשונים לעניין עוצמת החיוב, אך בהחלט לא לומדים מהשביעי על מאפיין כלשהו של הימים הללו עצמם כנשואי ההלכה הנדונה. אם כן, זהו מקרה חריג (כנראה יחיד).

והנה בדף לפרשת ויקהל-פקודי, תשסו, כבר עמדנו על כך שהמופע של הדרשה הזו הוא שימוש חריג במידת 'דבר שיצא מן הכלל', שכן הכלל והפרט מצויים באותו פסוק (כמו בדוגמא שלנו לגבי 'חרב הרי הוא כחלל'). ראינו שם שהכלל גם אינו מכיל את הפרט כחלק ממנו (ששת הימים אינם מכילים את היום השביעי). אלו הם שני מאפיינים של היקש, ולא של 'דבר שיצא מן הכלל'. ישנה כאן גם המוטיבציה של היקש ולא רק המוטיבציה של היציאה מן הכלל שעומדות בבסיס ביצוע הדרשה.

ואכן מסקנתנו שם היתה שהלימוד שם אינו לימוד רגיל במידת 'דבר שיצא מן הכלל', אלא הוא דומה יותר להיקש.¹⁰ אם כן, התמונה שעולה מכאן הולמת היטב את מה שהעלינו שם: דרשה זו אינה לימוד רגיל של 'דבר שיצא מן הכלל', אלא מופע שונה שלה, שדומה באופיו להיקש. לכן אל לנו להתפלל שהתוכן הנלמד דומה יותר להיקש מאשר ל'דבר שיצא מן הכלל'.

מסקנה: החריג מעיד על הכלל

⁸ וגם למי שדורש כלל ופרט מרוחקים (ראה בדף לפרשת כי-תשא), כתבו בתוד"ה 'כלל' בסוגיית מנחות שם, שזה רק כשהם באותה פרשה ולא בשני עניינים. וראה **אנצ"ת** ע' 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד', הערה 68.

⁹ יש להעיר כי מצב כזה, גם אם הפסוקים היו קרובים זה לזה, אינו המקרה הרגיל לדרשה במידת 'כלל ופרט'. בדרך כלל חז"ל דורשים בכלל ופרט כאשר הם מוצאים פסוק אשר מתחיל בלשון כללית וממשיך בביטוי פרטי (ראה בדף לרשת כי-תשא ועוד). אולם כאן מדובר במצב שבו ישנם שני ציוויים מקבילים, האחד על כלל הקבוצה והשני על אחד הפרטים ממנה. זוהי סתם כפילות אשר דורשת הסבר. בדומה לזה, אם כי בהקשר שונה העיר בעל **מידות אהרן**, ד"ה 'או נאמר וכו'', וראה **אנצ"ת** שם הערה 70. על היחס בין מידת 'דבר שהיה בכלל' לבין שאלות של כפילות, ראה להלן.

¹⁰ ראינו שם גם הבדלים בין המופעים השונים של השימוש במידה זו (כתלות באופי הקושי הטכסטואלי שעליו מבוססת הדרשה).

ראינו שני חריגים, שבהם הכלל והפרט מצויים באותו פסוק. בשניהם הלימוד נושא אופי של היקש מכמה בחינות: המוטיבציה לביצוע הדרשה, ואופי הדרשה עצמה. בשניהם נלמדות הלכות מהלמד ללמד, ולא מוגדרות קבוצות רלוונטיות הלכתיות.

אם כן, שני אלו הם לימודים בעלי אופי של היקש. האם הם צריכים גם לקיים את שאר הכללים של ההיקש (אין היקש לחצאין: סימטריה בכיווני הלימוד, והשוואה מלאה בין הלמד למלמד)? דומה כי הדבר אינו רלוונטי במקרה שלנו. הרי אנחנו עוסקים בסיטואציה שהצדדים של ההיקש הם כלל ופרט שמוכל בו. במצב כזה אין מה ללמוד בכיוון השני, כלומר מהכלל אל הפרט. הרי הפרט מוכל בו מעצם הגדרתו.¹¹ לכן המסקנה היא שכיוון הלימוד הוא כמו 'דבר שיצא מן הכלל': מן הפרט אל הכלל. לכן יש כאן לימוד שהוא מעורב משתי המידות.

אלו היו המקרים החריגים. לגבי הלימוד הרגיל במידת 'דבר שיצא מן הכלל', המסקנה היא שהחריג מעיד על הכלל (לא במובן של מידת 'דבר שיצא מן הכלל', שכן כאן זהו היסק מן החריג אל הכלל מתוך ניגוד ולא מתוך השוואה). המסקנה היא שהלימודים הרגילים במידת 'דבר שיצא מן הכלל' משמשים להגדרת קבוצות הלכתיות, ולא להעברת הלכות. כפי שראינו, גם לימוד במידות ה'כלל ופרט' הוא בעל אופי דומה, וההבדל הוא רק בשאלה האם הפרט והכלל מצויים בסמוך או במקומות שונים (שאינו ישנו העיקרון של 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. ראה בדף לפרשת צו, תשסה, ועוד). המקרים החריגים מופיעים כשיש כלל ופרט שיצא ממנו אשר מצויים באותו פסוק.

בפרק הבא נעסוק באופי היחס בין הגדרת קבוצות הלכתיות לבין לימוד של הלכות קונקרטיים, ונראה זאת בפרספקטיבה של הפילוסופיה של המדע.

ג. מאפיינים וקבוצות

מבוא

בפרק הקודם הבחנו בין דרשות שמלמדות אותנו על הגדרות של קבוצות הלכתיות ('כלל ופרט' ו'דבר שיצא מן הכלל') לבין דרשות שמלמדות אותנו הלכות (כמו היקש). הקבוצות בהן מדובר הן קבוצות שעליהן תחולנה הלכות שונות.

הבחנה זו מוליכה אותנו לבחינת היחס בין הקבוצות הללו לבין ההלכות שחלות עליהן. לשון אחר: האם העובדה שהלכה X חלה דווקא על קבוצה A היא מקרית, או מהותית? לדוגמא, האם הקביעה שעונש כרת על אכילת קודש בטומאה חלה רק על קודשי מזבח יסודה במקרה או בעצם המשמעות של האיסור? מסתבר שלא. סביר להניח שישנה סיבה טובה לכך שאיסור אכילת קודש בטומאה והעונש עליו רלוונטי רק לקודשי מזבח ולא לקודשי בדק הבית.

נכון הוא שאין כל סתירה לוגית בקביעה שיש איסור, ואף עונש כרת, על אכילת קודשי בדק הבית בטומאה. אולם לאחר נאמרה ההלכה הזו, אנו מסיקים מתוך משמעותה של הלכת האכילה בטומאה שקבוצת הרלוונטיות של הלכה זו היא דווקא קודשי מזבח.

אם כן, מתעוררת כאן השאלה מהו ההבדל, אם בכלל ישנו כזה, בין הגדרת קבוצות הלכתיות לבין חידוש של הלכה. אם דרשה כלשהי היתה מלמדת אותנו את ההלכה של כרת על אכילת קדשים בטומאה, ואם היינו מבינים את משמעותה של הלכה זו, היינו מבינים שהיא יכולה לחול רק על קודשי מזבח. אם כן, דה-פקטו היתה כאן הגדרה של קבוצה הלכתית. ההגדרה של קבוצה שעליה חלה הלכה כלשהי שקולה במובן מסויים לקביעה ההלכתית עצמה. מי שמבין את הרציונל של פדיון מעשר שני, או בכור, יוכל להסיק שהפדיון יכול להיעשות רק עם חפצים מסויימים. האם יש כאן קביעה הלכתית או קביעה של הגדרת קבוצה הלכתית? האם יש בכלל הבדל בין שני אלו?

הגדרה דרך היקף ותוכן¹²

הבעיה אותה העלינו למעלה ניתנת להתנסח דרך ההבחנה בין הגדרה דרך ההיקף ודרך התוכן. בדף לפרשת קרח, תשסה, הצגנו שתי צורות של הגדרה לקבוצה, או למונח: הגדרה דרך ההיקף, אשר מתארת את הקבוצה דרך מניית הפריטים הכלולים בה, והגדרה דרך התוכן, אשר מתארת את הקבוצה דרך המאפיינים המשותפים שמייחדים את הפריטים הכלולים בה. לדוגמא, המונח 'מדינה דמוקרטית' ניתן להגדרה דרך מניית כל המדינות הדמוקרטיות שקיימות בעולם. זוהי הגדרה דרך ההיקף. אולם ניתן להגדיר את המונח הזה גם באופן מהותי, דרך המשמעות של הדמוקרטיה שהיא אוסף המאפיינים המשותפים שמייחדים את כל הפריטים הללו. לדוגמא: מדינות שבהן יש שלטון שנבחר על ידי כלל האזרחים אחת לכמה שנים, ויש בהן הפרדת רשויות וזכויות אזרח וכדו'.

¹¹ יוצאים מן הכלל הם הלימודים במידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד על עצמו'. כפי שראינו למעלה זוהי מידת דרש אגדה.

¹² ראה על כך ביתר פירוט בדף לפרשת קרח, תשסה, בפ"ב.

ברור שמאחורי ההגדרה דרך ההיקף עומדת הגדרה תוכנית כלשהי. כיצד אנחנו יודעים להכניס מדינה כלשהי לרשימת המדינות הדמוקרטיות לצורך ההגדרה דרך ההיקף? מסתבר שאנחנו מתבוננים על המאפיינים המהותיים שלהן. ובכל זאת, לעתים נוח להשתמש בהגדרה דרך ההיקף ולא דרך התוכן. לדוגמא, כאשר המונח ברור לנו אינטואיטיבית, אך קשה לנו לאפיין אותו באופן מפורש. במצב כזה נוח להשתמש בדוגמאות כדי להסביר אותו למישהו אחר, או להגדיר אותו דרך ההיקף.

במינוח הזה נוכל להציג את הבעייה אותה העלינו במבוא, ולומר שאין כל הבדל בין הגדרה דרך ההיקף של המצבים שעליהם חלה ההלכה הנדונה לבין הגדרת ההלכה הזו עצמה. אם כן, המידות שעוסקות בהגדרת מצבים למעשה מגדירות הלכות, אלא שהן עושות כן דרך ההיקף ולא דרך התוכן. המאפיינים ההלכתיים הם אשר עומדים מאחורי הקבוצות אותן הגדרנו, ולכן למעשה אנו מגדירים כאן תכנים הלכתיים באופן עקיף.

בדוגמא בה עסקנו למעלה, ההגדרה של הקבוצה שעליה חל העונש של אכילת קודש בטומאה (=אוסף העצמים שהם קודשי מזבח), משקפת תכונה כלשהי של האיסור עצמו, שהיא אשר עומדת בבסיס הגדרת הקבוצה שעליה חל האיסור. זוהי אותה סיבה שבגללה העונש מוטל רק על מי שאוכל בטומאה קודשי מזבח ולא קודשי בדק הבית.

אמנם הסיבה אינה תמיד ברורה לנו, ובדאי קשה לנו להגדיר אותה באופן מפורש. לכן המוצא של הגדרה דרך ההיקף הוא נוח. המידה של 'דבר שיצא מן הכלל' מסייעת לנו לעקוף את הבעיה של הגדרות מפורשות להלכות, בכך שהיא מגדירה ישירות את קבוצת התחולה של אותן הלכות. כעת ניתן אולי לחפש גם הגדרה מהותית שעומדת מאחורי קבוצת ההיקף.

המנגנון שקושר את הקבוצה עם המאפיינים המהותיים הוא חיפוש של 'טעמא דקרא'. אם נדע את טעם ההלכה, נוכל להגדיר באופן ברור את קבוצת המצבים/עצמים שעליהם היא חלה. מכיון שאנחנו לא דורשים טעמא דקרא, ההגדרה דרך ההיקף היא מוצא נוח ויעיל יותר.

תמונה מקבילה במתודולוגיה של המדע¹³

בתהליך ההתקדמות של המדע ניתן לראות מכניזם דומה. אנו עומדים בפני תופעות לא מובנות ומחפשים את החוק הכללי שעומד מאחוריהן. ישנה בעיה מובנית בחיפוש הזה, שכן לפני שאנו יודעים את החלוקה של התופעות והמצבים לקבוצות רלוונטיות לא נוכל לחפש עבורן הסבר כללי. לדוגמא, אנו עומדים בפני אוסף התופעות והמצבים של העולם הפיסיקלי, ונניח שאנחנו עדיין איננו מכירים אף חוק פיסיקלי כללי. כעת אנחנו מתחילים לחפש חוקים כלליים. השאלה הבסיסית היא מהי קבוצת התופעות שמאחוריה עומד אותו חוק כללי? לדוגמא, האם נפילת גופים לרצפה ותופעת הגאות והשפל הן תופעות ששייכות לאותה קבוצה? האם מאחוריהם עומד אותו חוק כללי עצמו, או שמא אלו תופעות ששייכות לחוקים מדעיים שונים? ואולי יש חוק כללי שקושר את הנפילה של גופים למטה עם צבע העצים שמסביב?

כאמור, כל עוד איננו יודעים את החוקים, לא נוכל להגדיר את הקבוצות הרלוונטיות. אך גם ההיפך נכון: כל עוד לא נדע את החלוקה לקבוצות, לא נוכל להגיע לחוקים הכלליים, שהרי לא נוכל לדעת אילו קבוצות תופעות שייכות לאותו חוק?¹⁴

קרל המפל, בספרו **פילוסופיה של המדע**, בהוצאת האוניברסיטה הפתוחה, מביא דוגמא לתופעה זו, בחיפוש של ד"ר זמלווייס אחרי הגורמים לקדחת היולדות. לפני שהוא יודע שיש לקשור מחלות כאלה לנגיפים וזיהומים, השאלה האם הרופאים והמייילדות שטפו ידיים יכולה להיראות כמו שאלה שמתאימה יותר למכשפים. כיום, לאחר שאנחנו מכירים את הקשר בין זיהומים ונגיפים למחלות, השאלה נראית לנו רלוונטית, ואפילו מובנת מאלה.

תיאוריות פנומנולוגיות ומהותיות

במחקר המדעי נוהגים לחלק את ההתקדמות לשני שלבים עוקבים: מן העובדות ההיוליות יוצרים תיאוריה פנומנולוגית, כלומר תיאורית. תיאוריה כזו אינה מסבירה את העובדות אלא מתארת אותן. לאחר מכן ניתן לחפש הסבר לאוסף העובדות הללו.

לדוגמא, אם ישנה תיאוריה פנומנולוגית, לפיה קיימת משיכה בין גופים בעלי מסה, אנחנו יכולים לקשור את תופעת הנפילה עם הגאות והשפל. לאחר שעשינו קישור כזה, אנחנו מחפשים תיאוריה מהותית שתסביר את מהות הקשר, ואת התיאור המדויק של המשיכה בין הגופים הללו. כעת אנחנו יכולים גם לבחון האם הכוכבים הם בעלי מסה, ואם למי הם יש מסה, ולתלות את מסלולי הכוכבים, או את הגאות והשפל, באותו כוח משיכה גרביטציוני שנמצא גם בארץ.

דוגמא נוספת היא חוקי סקאלה שקושרים תופעות שונות מבחינה מתמטית. ידועים חוקי זיפ, אשר מראים דמיון בין התפלגות מספרי האוכלוסיות בערים שונות בעולם, התפלגות מסלולי

¹³ לדיון קצר מקביל, ראה בדפים לפרשת ויחי, תשס"ה-ו.

¹⁴ ההיסטוריון הבריטי א. ה. קאר, בספרו **היסטוריה מהי**, עומד על אותה תופעה בקשר לחקר ההיסטוריה. אנו מחפשים הסבר לניצחונן של מצביא וצבא A על מצביא וצבא B. הסבר כזה יתבסס על מכלול של עובדות שגרמו לניצחון. אבל כל עוד איננו יודעים את הגורמים לניצחון לא נוכל לחפש את הגורמים הרלוונטיים. האם לחפש הבדל במורל, או בסדר הכוחות, או בטקטיקה.

כוכבי הלכת וכדו'. כל אלו מתנהגים בצורה של חוקי חזקה (לדוגמא, מספר הערים שבהן יש מספר תושבים מסויים הוא פרופורציוני לחזקה כלשהי של כמות האוכלוסייה הזו). אנו רואים שההתפלגות של תופעות שונות היא דומה, ולכן מסיקים שהן קשורות זו לזו באופן כלשהו. כך אנחנו מקבצים אותן לקבוצות, ועדיין לפני שקיימת אצלנו הבנה כלשהי. לאחר מכן אנחנו מחפשים הסבר לאותה תופעה משותפת דרך חקר המאפיינים של כל הפריטים ששייכים לקבוצה הרלוונטית. מה משותף לכמויות אוכלוסייה בערים גדולות ולמסלולי כוכבי הלכת? אם נמצא הסבר כזה, תהיה בידינו תיאוריה מהותית. הבנה של התופעות.

התיאוריה הפנומנולוגית אינה אלא קיבוץ תופעות לקבוצות לפי מאפיינים גלויים וחיזוניים שלהן. התיאוריה המהותית היא ניסיון להתחקות אחרי השורשים העמוקים יותר של אותן תופעות. ברור שאם יש בידינו תיאוריה מהותית, ניתן, באופן עקרוני, לגזור ממנה את הפנומנולוגיה, אולם ההיפך אינו נכון. הדרך מן הפנומנולוגיה אל המהות אינה פשוטה, וגם לא חד ערכית (יכולים להיות כמה הסברים מהותיים לאותה פנומנולוגיה).¹⁵

יישום למדרשי ההלכה

במינוח הזה נאמר שמידות כמו 'דבר שיצא מן הכלל', או 'כלל ופרט', הן מידות שעוסקות בפנומנולוגיה. הן מקבצות את התופעות ההלכתיות לקבוצות. לאחר מכן ניתן אולי לנסות ולחשוב גם על המהות (במגבלות של דרשת טעמא דקרא).

כפי שכבר הזכרנו לא פעם, אותה בעיה מתודולוגית שהוזכרה למעלה, קיימת גם בהקשר ההלכתי. יש לנו מבנה של 'כלל ופרט וכללי'. אנחנו יודעים שהמסקנה היא הרחבת התחום של הפרט (כעין הפרט). אולם באילו צירים עלינו להרחיב אותו? הוא הדין גם לגבי הרחבה שיסודה במידת 'דבר שיצא מן הכלל'. לדוגמא, הפרט הוא שלמים ואנחנו מסיקים שהכרת על אכילת קודשים בטומאה אינו חל אלא על מה שדומה לשלמים מתוך הכלל (דרשה דומה יכלה להיעשות על בסיס 'כלל ופרט וכללי', כאשר השלמים היו הפרט שיצא ויש להכליל אותו).

אולם ההרחבה לקבוצה שמכילה את השלמים אינה חד משמעית: באיזה מובן של דמיון מדובר? האם כל החפצים שמתחילים באות שייך (כמו שלמים)? או שמא כל מה שמבטא שמחה (כמו שלמים)? כל עוד איננו יודעים את משמעותו של האיסור הזה לא נוכל לנחש באילו צירים עלינו להרחיב את הפרט שיצא מן הכלל.

על כן אנחנו חייבים לפתח תיאוריה פנומנולוגית. עוד לפני שיש בידינו הבנה מהותית, נראה לנו מסברא שהאיסור הזה אמור להיות קשור לרמות של קדושה. לכן הרחבות טכניות דרך שמות דומים, או ביטויי שמחה, אינן נראות לנו רלוונטיות. המסקנה היא שכנראה עלינו להרחיב את תחולת העונש על כל קודשי מזבח. זוהי הקבוצה הטבעית אליה ניתן להרחיב את הדין.

ההרחבה הזו נובעת מתחושה אינטואיטיבית שזוהי הקבוצה הרלוונטית. זאת על אף שאין לנו עדיין הגדרה מפורשת של משמעות האיסור, אשר תיתן לנו את הקבוצה הנכונה. הגדרה כזו לא קיימת אפילו אחרי הדרשה, שהרי היא אינה אלא 'טעמא דקרא'. תחושה אינטואיטיבית כזו היא אשר עומדת בבסיס התיאוריות הפנומנולוגיות, הן בהלכה והן במדע. זוהי אינטואיציה אשר מטרימה את ההבנה המלאה.

אנליטיות של משוואות מדעיות

שאלנו למעלה האם ישנו יחס הכרחי בין ההלכה הנדונה לבין תחום התחולה שלה. האם מי שמבין היטב מדוע יש עונש כרת על אכילת קודש בטומאה יוכל לגזור מכאן שעונש כזה מוטל רק על אכילת קודשי מזבח? לכאורה כן. סביר להניח שישנה סיבה טובה לכך שהעונש מוטל רק על אכילת קודשי מזבח, והדבר כנראה נובע ממהותו ומשמעותו של העונש הזה.

שאלה דומה לזו קיימת גם ביחס לחוקים ומשוואות מדעיות. לדוגמא, החוק השני של ניוטון קובע יחס ישר בין הכוח שפועל על גוף (F) לבין התאוצה שהוא מפתח (a): $F=m*a$. מקדם הפרופורציה הוא המסה (m).

ניתן לשאול את עצמנו האם המשוואה שמתארת את החוק השני של ניוטון היא הגדרה אנליטית של המושג 'כוח', או שזוהי טענה בעלת תוכן אמפירי? ניתן להבין את המשוואה הזו כקציבת יחס בין שלושה מושגים שמוגדרים באופן בלתי תלוי: כוח מסה ותאוצה. במקרה זה מדובר על טענה בעלת תוכן אמפירי. ניתן לבדוק האם במציאות אכן מתקיים היחס הזה בין המושגים. לעומת זאת, ניתן להבין את החוק הזה כהגדרה של המושג 'כוח'. מכיון שאין לנו דרך בלתי תלויה להגדיר כוח אלא דרך התאוצה, אזי המשוואה הזו אינה אלא הגדרה חסרת תוכן אמפירי. היא אינה ניתנת לבחינה אמפירית בלתי תלויה.

בנוסף אחר נאמר שמי שמבין היטב מהי מסה, היה צריך להסיק מכך את המסקנה שאם גוף בעל מסה מאיץ, כי אז ניתן לתאר זאת גם במונחי כוח, שאינו אלא תיאור במילים שונות של העובדה שהגוף מאיץ. לפי גישה זו, ההתייחסות שלנו למשוואה הזו כטענה בעלת תוכן אמפירי נובעת מכך

¹⁵ ראה על כך בספרו של מ. אברהם, **את אשר ישנו ואשר איננו**, בהוצאת 'מידה טובה', בעיקר בשער השני.

שאנחנו איננו יודעים עדיין את מלוא המשמעות של המושג 'מסה', או 'כוח'. הניסיון מסייע לנו לגלות קשרים של הגדרות בין המושגים המדעיים.

בשני המקרים, הן התורני והן המדעי, אנו טוענים שמשפט אשר אינו נראה הכרחי, מתברר כטענה אנליטית הכרחית שנובעת מתוך הגדרת המושגים הכלולים בה. מראית העין שגורמת לנו לחשוב שהטענה אינה הכרחית היא פשוט חוסר ידע. או הבנה מלאה של המושג 'מסה', או הבנה מלאה של המושג 'אכילת קודשים בטומאה'. למי שתהיה הבנה כזו, המשפטים הללו ייגזרו ממנה באופן הכרחי.

אם באמת זהו המצב, כי אז הגדרת קבוצת הרלוונטיות והגדרת ההלכה עצמה הם תהליכים זהים לחלוטין, בעלי אותו תוכן עצמו. כשנדע ונבין את ההלכה, נוכל לגזור ממנה את קבוצת הרלוונטיות, ולהיפך. בתחום המדע נראה כי גישה זו אינה נכונה (ראה את אשר ישנו ואשר איננו, שער שני). לעומת זאת, בתחום ההלכה נראה סביר יותר שזה נכון.

בכל אופן במצב של חוסר ידע, הלכתי או מדעי, אין מנוס מיצירת תיאוריות פנומנולוגיות לפני שנוצרת הבנה (שאולי תתברר בדיעבד כתוצאה אנליטית של הגדרת מושגים). האינטואיציה הזו נובעת מאותה הבנה מובלעת של משמעות המושגים. לפחות בתחום התורני נראה כי היכולת שלנו ליצור תיאוריה פנומנולוגית ללא הבנה מפורשת נובעת מכך שאנחנו מבינים באופן אינטואיטיבי את המושגים המעורבים בנושא, וגוזרים מכך את המסקנות המתבקשות.

כמוכן שטענה זו אינה מיינתרת את המידות השונות. ישנן מידות שתוקפות נושא מקראי-הלכתי באופן פנומנולוגי וישנן מידות שעושות זאת באופן מהותי. כל דרך כזו יכולה היתה להיות מוחלפת באחרת, אך כל עוד יש חוסר בידע (שהוא מהותי לבני אדם באשר הם) יש מקום לשתייהן.